L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER	Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*	Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Directeur	Codirecteur

La Définition solennelle du DOGME DE L'ASSOMPTION

I
Texte

Les *Acta Ap. Sedis* (datés du 4 novembre 1950) viennent de publier le texte officiel de la Bulle « *Munificentissimus Deus* ». Nous ne donnons ici, aujourd'hui, que la partie qui constitue la définition dogmatique.

Quapropter, postquam supplices etiam atque etiam ad Deum admovimus preces, ac Veritatis Spiritus lumen invocavimus, ad Omnipotentis Dei gloriam, qui peculiarem benevolentiam suam Mariæ Virgini dilargitus est, ad sui Filii honorem, immortalis sæculorum Regis ac peccati mortisque victoris, ad ejusdem augustæ Matris augendam gloriam et ad totius Ecclesiæ gaudium exsultationemque, auctoritate Domini Nostri Jesu Christi, Beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitæ cursu, fuisse corpore et anima ad cælestem gloriam assumptam.

II
Simple commentaire

C'est avec une joie toute filiale que les catholiques, prêtres et fidèles, ont accueilli la définition du dogme de l'Assomption. Joie et reconnaissance filiales à l'égard du Souverain Pontife qui, dans la plénitude de son autorité doctrinale, ajoute un nouveau fleuron à la couronne de Marie ; joie et piété filiales à l'égard de la Médiatrice de toutes les grâces, dont le nouveau dogme rappelle avec une insistance accrue l'intime union avec son divin Fils.

Notre intention, en ce bref commentaire, est de montrer la portée exacte de la définition quant à la vérité dogmatique qui y est affirmée et aux autres doctrines connexes, ainsi que les lumières que la théologie de l'Assomption trouve dans la Bulle *Munificentissimus Deus*.

I

Avant la définition, tous les catholiques croyaient à l'Assomption corporelle de la Sainte Vierge. Sa présence, en âme et en corps, dans la gloire du paradis, ne leur faisait aucun doute. Mais la portée exacte de l'acte infaillible de Pie XII est de montrer que cette vérité dont la certitude était indubitable est une vérité *contenue dans la Révélation* et qu'à ce titre, le magistère suprême la proclame et l'impose comme un *dogme de foi* qu'à l'avenir on ne saurait nier ou révoquer en doute sans « encourir l'indignation du Dieu Tout-Puissant et des bienheureux apôtres Pierre et Paul ». Cette formule marque nettement le caractère *hérétique* d'un pareil doute ou d'une semblable négation.

Sur quoi porte exactement la définition ? La parole pontificale est très nette : « *Nous proclamons, déclarons et définissons que c'est un dogme divinement révélé que Marie, l'Immaculée Mère de Dieu toujours Vierge, à la fin du cours de sa vie terrestre, a été élevée en âme et en corps à la gloire céleste.* » C'est donc cette « élévation de l'âme et du corps à la gloire du ciel » qui constitue l'objet direct de la définition. Le mode de l'élévation n'est pas précisé. La théologie enseignera que l'agilité des corps glorifiés suffit à l'expliquer.

L'indication concomitante « à la fin du cours de sa vie terrestre », sans appartenir à la vérité dogmatiquement définie, y occupe cependant une place importante et cela sous un double aspect.

Tout d'abord, elle affirme l'incorruption du corps de Marie, même dans l'hypothèse où la Mère de Dieu serait passée par la mort avant d'entrer, en âme et en corps, dans la gloire du ciel. Du fait de son Immaculée Conception, Marie « n'a pas été sujette à la loi de demeurer dans la corruption du tombeau ». Et, si les fidèles « ont admis sans peine que l'admirable Mère de Dieu, à l'imitation de son Fils unique, quitta cette vie..., cela ne les a aucunement empêchés de croire et de professer ouvertement que son corps si saint ne fut jamais soumis à la corruption du tombeau et que cet auguste tabernacle du Verbe divin ne fut pas réduit en pourriture et en poussière ». La liturgie byzantine, parmi les privilèges dont Marie fut comblée par Dieu, compte expressément « la préservation de la corruption du tombeau ». Doctrine courante chez les Pères, notamment S. Jean Damascène, S. Germain de Constantinople, S. Modeste de Jérusalem et, chez les théologiens latins, S. Bonaventure, S. Bernardin de Sienne, S. Robert Bellarmin, S. Alphonse de Liguori. D'autres témoignages, en nombre très considérable, auraient pu être invoqués ; mais les affirmations relatées dans la Bulle montrent suffisamment que la préservation de toute corruption fut le privilège du corps de Marie et que cette vérité, intimement liée au dogme de l'Assomption corporelle, doit être tenue comme une vérité catholique, proche de la foi.

Par contre, la formule, imprécise à dessein : « *à la fin du cours de sa vie terrestre* » laisse in-

tacte la question controversée de la mort de la Sainte Vierge. Sans doute, un certain nombre de textes relevés dans la bulle laissent entendre que Marie est morte à la fin de sa carrière terrestre, mais ces textes ne sont amenés que pour mettre en relief l'incorruption du corps virginal : le fait de la mort n'est enseigné ni directement ni indirectement comme une vérité conditionnant l'Assomption ou même l'incorruption. Mais, d'autre part, on ne saurait trouver dans le texte pontifical une seule allusion à une immortalité *de droit* ou à une prédestination plaçant Marie dans un ordre supérieur qui la garantisse de la mort.

II

La bulle rappelle pourquoi l'Assomption peut et doit être considérée comme une vérité révélée. L'Eglise a toujours reconnu la suprême libéralité et la parfaite harmonie des grâces accordées par Dieu à la Vierge-Mère. La proclamation du dogme de l'Assomption ne fait que mettre en relief une nouvelle harmonie de ces grâces et privilèges. Le dogme de l'Immaculée Conception et celui de l'Assomption « sont, en effet, très étroitement liés » :

Par sa mort, le Christ a vaincu le péché et la mort, et celui qui est surnaturellement régénéré par le Baptême triomphe par le même Christ du péché et de la mort. Toutefois, en vertu d'une loi générale, Dieu ne veut pas accorder aux justes le plein effet de leur victoire sur la mort, sinon quand viendra la fin des temps. C'est pourquoi les corps mêmes des justes sont dissous après la mort et ne seront réunis, chacun à sa propre âme glorieuse qu'à la fin du monde.

Cependant Dieu a voulu exempter de cette loi universelle la Bienheureuse Vierge Marie. Grâce à un privilège spécial, la Vierge Marie a vaincu le péché par son Immaculée Conception, et, de ce fait, elle n'a pas été sujette à la loi de demeurer dans la corruption du tombeau, et elle ne dut pas, non plus, attendre jusqu'à la fin du monde la rédemption de son corps.

C'est là une raison essentielle — le lien étroit qui unit l'Assomption à l'Immaculée Conception — qui postule la définition de l'Assomption glorieuse comme une vérité révélée.

Une autre raison essentielle montre qu'en définissant le dogme de l'Assomption, le Pape ne fait que sanctionner une vérité certainement révélée. C'est le fait de l'enseignement unanime du magistère ordinaire. Sans doute, en vertu du privilège de son infaillibilité personnelle, Pie XII aurait pu proclamer le dogme de l'Assomption sans interroger les évêques. Il ne l'a pas voulu et leur a demandé leur avis sur la possibilité de cette définition. La réponse fut presque unanimement affirmative.

Ce singulier accord de l'enseignement du magistère ordinaire de l'Eglise et de la foi concordante du peuple chrétien — que le même magistère soutient et dirige — manifeste donc par lui-même et d'une façon tout à fait certaine et exempte de toutes erreurs, que ce privilège est une vérité révélée par Dieu et contenue dans le dépôt divin... « Le Saint-Esprit ne fut pas promis aux successeurs de Pierre pour que, Lui révélant, ils enseignent une doctrine nouvelle, mais pour que, avec son assistance ils gardent religieusement et exposent fidèlement la révélation transmise par les apôtres, c'est-à-dire le dépôt de la foi » (Conc. du Vatican, Const. *De Ecclesia*, c. 4). C'est pourquoi, de l'accord universel du magistère ordinaire de l'Eglise, on tire un argument certain et solide, servant à établir que l'Assomption corporelle au ciel de la Bienh. Vierge Marie — laquelle, en ce qui concerne la « glorification » céleste elle-même du corps virginal de la Mère de Dieu, ne pouvait être connue par les forces naturelles d'aucune faculté de l'âme humaine — est une vérité révélée par Dieu et, par conséquent, elle doit être crue fermement et fidèlement par tous les enfants de l'Eglise. Car, ainsi que l'affirme le même concile du Vatican : « On doit croire de foi divine et catholique toutes les choses contenues dans la parole de Dieu écrite ou transmise, et que l'Eglise propose à notre foi par son magistère ordinaire et universel, comme des vérités révélées par Dieu » (*De fide cath.*, c. 3).

Telles sont les deux raisons fondamentales sur lesquelles s'appuie le Souverain Pontife pour justifier la proclamation du dogme de l'Assomption. La seconde — enseignement du magistère ordinaire — est plus amplement développée dans la bulle qui, par des exemples choisis, montre comment « des témoignages, des indices, des traces (on remarquera la nuance des expressions) de cette foi commune de l'Eglise ont apparu au cours des siècles, depuis l'antiquité, et (comment) cette même foi s'est manifestée dans une lumière plus vive de jour en jour ». Le Pape insiste particulièrement sur la liturgie de l'Assomption qui n'engendre pas la foi catholique mais plutôt en est la conséquence ». Exposant le sens de cette fête, les Pères et les Docteurs en ont parlé « plutôt comme d'une chose déjà connue des fidèles et par eux acceptée » :

Ils en ont exposé le fait et le sens par des raisons plus profondes, mettant surtout en un jour plus lumineux ce que les livres liturgiques très souvent touchaient brièvement et succinctement : à savoir que cette fête rappelait non seulement qu'il n'y eut aucune corruption du corps inanimé de la bienheureuse Vierge Marie, mais encore son triomphe remporté sur la mort et sa « glorification » céleste à l'exemple de son Fils unique Jésus-Christ.

On a très certainement remarqué comment le Saint-Père, laissant, pour ainsi dire, au second plan le fait *historique* de l'Assomption de Marie, envisage surtout la *glorification céleste* de son corps virginal. C'est sur cette vérité, inaccessible à la raison humaine, que porte essentiellement la définition infaillible du magistère extraordinaire.

III

La raison théologique, telle que la présentent les théologiens scolastiques, montre l'accord du dogme de l'Assomption avec les enseignements scripturaires qui mettent en relief la sainteté suréminente de Marie et son union indissoluble avec son divin Fils. Sans insister sur les textes qu'avec « une certaine liberté » les orateurs sacrés appliquent à la Vierge, ni même sur la Femme de l'Apocalypse en laquelle plusieurs ont vu « l'indication de l'Assomption », il semble que le Saint-Père accueille avec plus de faveur les textes sur lesquels déjà, à propos de l'Immaculée Conception, les théologiens ont insisté.

Les Docteurs scolastiques... ont proposé avec un soin particulier à leur considération ces mots : « Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous, vous êtes bénie entre les femmes » (Lc, I, 23), alors qu'ils voyaient dans le mystère de l'Assomption le complément de cette grâce surabondante accordée à la bienh. Vierge et cette bénédiction en opposition avec la malédiction d'Eve.

Cette opposition Eve-Marie revient opportunément à propos du Protévangile :

Depuis le IIe siècle, les saints Pères proposent la Vierge Marie comme une Eve nouvelle en face du nouvel Adam et, si elle lui est soumise, elle lui est étroitement unie dans cette lutte contre l'ennemi infernal, lutte qui devait, ainsi que l'annonçait le protévangile (Gen., III, 15), aboutir à une complète victoire sur le péché et la mort qui seront toujours liés l'un à l'autre dans les écrits de l'Apôtre des nations (cf. Rom., V et VI ; I Cor., XV, 21-26, 54-57). C'est pourquoi, de même que la glorieuse Résurrection du Christ fut la partie essentielle de cette victoire et comme son suprême trophée, ainsi le combat commun de la Bienh. Vierge et de son divin Fils devait se terminer par la « glorification » de son corps virginal, car, comme le dit le même Apôtre, « *lorsque ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui est écrite : La mort a été engloutie dans sa victoire* » (I Cor., XV, 54).

Ainsi, déclare Pie XII en concluant, la vérité de l'Assomption au ciel de la Bienh. Vierge Marie s'appuie sur les Saintes Lettres, est ancrée profondément dans l'âme des fidèles, approuvée depuis la plus haute antiquité par le culte de l'Eglise, en parfait accord avec les autres vérités révélées, démontrée par l'étude, la science et la sagesse des théologiens [1]. « Le moment fixé par Dieu dans sa Providence est donc maintenant arrivé où Nous devons déclarer solennellement cet insigne privilège de la Vierge Marie ».

IV

L'opportunité d'une telle définition est indiquée d'un mot dans la bulle dogmatique.

L'Assomption est une vivante image de notre destinée future après la résurrection glorieuse de la fin des temps. Sans oublier les précieux secours que le dogme de l'Assomption mariale doit apporter à un développement de notre piété et de notre confiance envers Marie, à une plus grande union des chrétiens dans le Corps mystique dont elle est la Mère,

il faut espérer, ajoute le Saint-Père, que ceux qui méditent les glorieux exemples de Marie se persuaderont de plus en plus de quelle grande valeur est la vie humaine si elle est entièrement vouée à l'accomplissement de la volonté du Père céleste et au bien à procurer au prochain ; que, *alors que les inventions du « matérialisme » et la corruption des mœurs qui en découle menacent de submerger l'existence de la vertu et, en excitant les guerres, de perdre les vies humaines, sera manifeste le plus clairement possible, en pleine lumière, aux yeux de tous, à quel but sublime sont destinés notre âme et notre corps ; et enfin que la foi de l'Assomption céleste de Marie dans son corps rendra plus ferme notre foi en notre propre résurrection et la rendra plus active.*

La même leçon se retrouve dans l'exhortation adressée par Sa Sainteté à la foule après la proclamation du dogme :

A tant d'âmes inquiètes et angoissées, triste héritage d'une époque bouleversée et tourmentée, âmes oppressées, mais non résignées, qui ne croient plus en la bonté de la vie et seulement n'en acceptent le moment présent que contraintes, l'humble et simple Vierge de Nazareth, maintenant glorieuse dans les cieux, ouvrira des perspectives plus hautes et les encouragera à contempler à quelle destinée et à quelles œuvres sublimes fut élevée celle qui, choisie par Dieu pour être la Mère du Verbe incarné, accueillit docilement la parole du Seigneur...

Vous, les pauvres, les malades, les réfugiés, les prisonniers, les persécutés, les sans-travail et les sans-abri, vous qui endurez toutes sortes de maux dans tous les pays, vous à qui le séjour d'ici-bas semble n'apporter que des larmes et des privations, quels que soient les efforts faits ou à faire pour vous venir en aide, élevez aussi, votre regard vers Celle qui, avant vous, a parcouru les chemins de la pauvreté, du mépris, de l'exil, de la douleur, dont l'âme elle-même fut transpercée par le glaive au pied de la croix et qui, maintenant, contemple fixement l'éternelle lumière.

Quelle plus belle et plus douce leçon d'espérance et de courage pouvait être donnée à tous ceux qui souffrent ici-bas ? Qui pourrait n'en être pas convaincu de l'opportunité d'une définition qui laisse entrevoir à notre époque troublée de si parfaites compensations ? « O Vierge immaculée, Mère de Dieu et Mère des hommes, redirons-nous avec le Saint-Père..., de cette terre où nous passons en pèlerins, réconfortés par la foi en la résurrection future, nous regardons vers vous ; notre vie, notre douceur, notre espérance. Attirez-nous par la suavité de votre voix, pour nous montrer, un jour, après notre exil, Jésus, le fruit béni de votre sein, ô clémente, ô miséricordieuse, ô douce Vierge Marie ».

A. MICHEL.

[1] Sur les travaux des théologiens, voir *Ami, 1914*, p. 187 ; *1926*, p. 455 ; *1932*, p. 40 ; *1933*, p. 297, 487-90 ; *1947*, p. 76-80 ; *1949*, p. 496-99 ; *1950*, p. 32-48 ; 97-112 ; 609-14.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Les saints et les anges prennent-ils au ciel l'*initiative* de prier pour nous ?

R. — Cette brève consultation — qui nous vient des lointaines missions d'Extrême-Orient (ce détail est nécessaire pour comprendre certaines allusions) — appelle d'assez longues et délicates explications. Nous en avons souligné le mot essentiel. Il n'entre pas, dans l'intention de notre consultant, de discuter, moins encore de mettre en doute la puissance d'intercession des saints et des anges en notre faveur. Sa pensée est tout autre : transmettre à Dieu et appuyer auprès de lui nos prières, nos sacrifices, nos hommages, voilà, pense-t-il, ce qui répond exactement au pouvoir d'intercession que la foi nous oblige à reconnaître chez les saints et les anges. Mais une initiative antérieure en notre faveur, une intervention en dehors de ce que nous demandons à Dieu, voilà ce qui ne saurait entrer, lui semble-t-il, dans le concept de l'intercession. Et c'est ce doute qui justifie la question posée : « Les saints et les anges prennent-ils au ciel l'initiative de prier, d'intervenir en notre faveur, avant ou sans que nous ayons esquissé la moindre démarche ? »

* *

Il faut avouer que les documents du magistère et les affirmations de la tradition ne nous fournissent *directement* aucune indication en faveur d'une telle initiative.

Nous avons lu attentivement l'important article de Dom Séjourné, *Saints* (Culte des), dans le D.T.C., XIV, 870-978. L'auteur y relève avec soin les témoignages de la piété reconnaissant, dès le début de l'ère chrétienne, le pouvoir d'intercession des martyrs et des justes. Dès le IIe siècle, ce pouvoir « attribué, non plus à leurs prérogatives charismatiques, mais bien à leurs mérites... est tout l'essentiel de la doctrine catholique sur l'intercession des saints » (col. 894). Relevons en passant une pensée suggestive de S. Cyprien : « Là-haut, c'est la multitude de nos amis qui nous attend, de nos parents, de nos frères, de nos fils ; la foule nombreuse et dense nous désire, assurée déjà de son salut, mais encore préoccupée du nôtre, *jam de sua incolumitate secura, et adhuc de nostra salute sollicita* » (*De mortalitate*, c. 6, Hartel, p. 300). Origène, qui fut un des premiers à parler clairement de l'intercession des saints, déclare « avoir appris d'un ancien maître que l'Eglise des saints s'emploie à soutenir celle de la terre » (*In Jesu Nave*, Hom., XVI, 5 ; *P. G.* XII, 909). Et il explique « de nos relations avec les anges et les saints, les textes de S. Paul sur le corps mystique de l'Eglise : « Pressés par leur charité, ceux-là se font nos médecins et nos bienfaiteurs » (*De orat.*, XI, 2 ; *P. G.*, XI, 448-52). »

Au IVe siècle, les négations d'un Vigilantius provoquent les réactions de S. Jérôme. Et il ne s'agit pas simplement du culte dû aux saints, mais encore de leur pouvoir d'intercession, universellement reconnu. Ce pouvoir d'intercession, les Pères en cherchent à préciser la nature, les limites, les raisons doctrinales. Il semble que S. Augustin, plus complètement que les autres, ait abordé ces divers aspects du problème et en ait déjà préparé les solutions qui retiendront l'attention des théologiens postérieurs :

D'abord, il n'est pas question de démontrer l'intercession des saints : le fait est incontestable. Mais S. Augustin se demande comment les saints peuvent avoir connaissance de nos prières et de nos besoins ? Prient-ils en général pour les besoins de ceux qui les supplient, comme nous prions, nous, pour les morts auxquels nous ne sommes point présents et dont nous ignorons le lieu et les actes ? Apprennent-ils quelque chose des anges... ? Peuvent-ils connaître de nos actes ce qui leur est nécessaire par un révélation de l'esprit de Dieu, comme les prophètes le recevaient de leur vivant ? Telles sont les questions posées dans le *De cura pro mortuis gerenda* (ch. 16, *P. L.*, XL, 607 s.).

Pourquoi l'intercession des saints ? Et comment se réalise-t-elle ? Sans doute, il y a là un mystère véritable ; néanmoins quelques indications peuvent être esquissées : Dieu veut donner gain de cause à des martyrs qui ont sacrifié leur vie pour affirmer la vie éternelle. Le processus nous est inconnu, soit ; mais le dogme de la vie éternelle en est confirmé et aussi celui de la communion des saints et de l'unité de Dieu (*Art. cit.*, col. 913 ; cf. *De civ. Dei*, l. XXII, c. 9 ; *P. L.*, XLI, 770 s.). La communion des saints ! voilà bien le fondement du pouvoir d'intercession de nos protecteurs célestes. S. Jean Chrysostome l'explique avec son éloquence habituelle :

« Dans le corps du Christ, nous sommes les pieds, les martyrs sont la tête. Mais la tête ne peut pas dire aux pieds : « Je n'ai pas besoin de vous ! » Ils sont, eux, des membres glorieux ; mais l'excellence de leur gloire ne les rend pas étrangers à l'union qui règne entre eux et les autres parties du corps ; ils tirent en effet le plus beau de leur gloire du fait qu'ils n'ont pas rompu les liens qu'ils ont avec nous. L'œil aussi est bien plus brillant que tout le reste du corps ; cependant s'il garde sa gloire, c'est tant qu'il n'est pas séparé du reste du corps » (Serm. *in S. Romanum*, I, 1, *P. G.*, L, 606.

Le Moyen Age a surtout multiplié les raisons locales du culte des saints et, en conséquence, particularisé, si l'on peut dire, leur intercession. Les saints ont pris possession des pays convertis et en sont devenus les patrons, les protecteurs. Leur culte fut rapidement très populaire, non sans quelques abus, contre lesquels ne manquèrent pas de réagir les évêques et les théologiens. Quoi qu'il en soit, l'intercession des saints pour nous est toujours proclamée et reconnue. S. Pierre Damien les appelle « nos avocats près du Juge » et nous invite à recourir à leurs suffrages (*P. L.*, CXLIV, 815). Pour S. Bernard, « leur intercession aide notre faiblesse » (Serm. 2 *in fest. omnium sanctorum*, dans *P. L.*, CLXXXIII, 462). Les grands scolastiques n'étudient pas, pour elle-même, l'intercession des saints ; ils en acceptent et en justifient le principe, tout en hésitant encore sur les explications théologiques du problème. C'est à propos de la prière (IIa-IIae, q. 83), que S. Thomas aborde (art. 11) la prière faite par les saints à notre intention, résumant la doctrine plus longuement exposée dans le *Commentaire sur les Sentences* et reproduite dans le *Supplément*, q. 72. Il se tient dans des affirmations générales qui ne dépassent pas la doctrine traditionnelle : « la prière pour autrui a comme principe la charité. Plus grande est la charité des saints parvenus déjà dans la patrie, plus ardente est leur prière pour les voyageurs d'ici-bas qui peuvent être aidés par leurs suffrages. Et plus ils sont unis à Dieu par cette charité, plus leurs prières sont efficaces... ». Pour répondre à l'objection qu'une telle affirmation appelle naturellement : « Dieu, dit-il, veut que les puissances inférieures soient aidées par les supérieures ; aussi faut-il prier non seulement les saints les plus élevés, mais encore les saints d'un rang inférieur : autrement seule la miséricorde divine devrait être implorée. Et il peut même arriver que la prière adressée à un saint de rang moindre soit plus efficace, soit parce qu'on la fait avec plus de dévotion, soit parce que Dieu veut faire connaître sa sainteté » (IIa-IIae, q. 83, a. 11, c. et ad 4).

En toutes ces affirmations, on le voit, rien ne dépasse le pouvoir d'intercession, tel que l'a compris notre consultant, qui trouve un nouvel appui à sa thèse dans le concile de Trente lui-même :

Le saint concile enjoint à tous les évêques et à tous autres ayant charge d'âmes... que, suivant l'usage de l'Eglise... ils instruisent avec soin les fidèles... sur l'intercession des saints, leur invocation, l'honneur dû à leurs reliques et l'usage légitime des images. Ils leur enseigneront que les saints, qui règnent avec Jésus-Christ, *offrent à Dieu des prières pour les hommes* ; que c'est *chose bonne et utile de les invoquer et leur adresser nos supplications* et, pour nous obtenir des bienfaits de Dieu, par son Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur qui seul est notre Rédempteur et notre Sauveur, *d'avoir recours à leurs*

prières, à leur aide et assistance. Ceux qui nient qu'on doive invoquer les saints... qui affirment que les saints ne prient pas pour les hommes ou que c'est une idolâtrie que de les invoquer pour qu'ils prient aussi pour chacun de nous... tous ceux-là professent l'impiété. (Sess. xxv).

Ces déclarations, on le constate, peuvent s'entendre d'une intercession par laquelle les saints présentent à Dieu nos supplications, pour y ajouter leurs propres prières et ainsi nous obtenir plus efficacement les grâces dont nous avons besoin. C'est d'ailleurs le sens qui semble rigoureusement ressortir de la profession de foi de Pie IV : « Je tiens avec fermeté... que les saints qui règnent avec Jésus-Christ doivent être honorés et invoqués et qu'ils offrent leurs prières à Dieu pour nous... » (Denz.-Bann., n. 984, 998).

* *

Et pourtant, il semble que notre piété et notre confiance ne soient pas satisfaites de ce rôle un peu impersonnel attribué à nos amis et protecteurs célestes. Instinctivement nous faisons la comparaison des initiatives prises ici-bas par un ami, un protecteur, en faveur de ceux qu'il aime et protège. Et si nous interrogeons notre expérience personnelle, que de fois avons-nous constaté dans notre existence des grâces inattendues, des secours auxquels nous n'avions pas songé, l'intervention de tant d' « *adminicula* », comme dit S. Thomas, qui, pour ainsi dire malgré nous, nous ont tiré du chemin de la perdition, ont dirigé la trame de notre vie dans le sens que nous ne demandions ni n'espérions, ont fait aboutir les desseins de Dieu sur nous, sans nous et même malgré nous. Sans doute, Dieu est la cause suprême de ces attentions délicates et paternelles, mais pourquoi serait-il défendu d'en rapporter la cause immédiate et subordonnée à l'intervention d'un protecteur céleste ? Que de fois, devant un accident qui eût été mortel et qu'une chance inouïe a fait éviter, nous avons pensé à l'ange gardien !... Non, en vérité, il n'est pas possible qu'une intercession des saints et des anges, sans initiative de leur part, réponde pleinement au sentiment chrétien.

Avouons cependant qu'ici nous ne sommes plus en face d'une doctrine ferme, sanctionnée par le Magistère ou établie solidement sur des doctrines traditionnelles. Mais est-il défendu à la théologie de dépasser les limites du certain et doit-elle refuser d'envisager des possibilités, des probabilités, conformes d'ailleurs aux principes admis de tous et s'appuyant sur des conceptions reçues par des auteurs sûrs ? Nous ne le pensons pas, à condition toutefois de ne point proposer ces déductions comme des certitudes.

Tout d'abord, il est nécessaire de réfuter deux objections qui ont arrêté notre consultant.

« ***Quand nous prions les saints et les anges, nous écrit-il, Dieu entend et exauce nos prières, en vertu des mérites du saint mis en cause, mérites d'ailleurs unis à ceux de N.-S., sans que ce saint ait pour ainsi dire à « bouger », si ce n'est dans l'union de sa volonté à la volonté de Dieu*** ». — Sous une forme plus théologique, S. Thomas avait pressenti la difficulté, dont il donne la solution dans la *Somme* et plus compl'tement dans le *Supplément* :

Les saints ont une volonté parfaitement conforme à la volonté divine et ne veulent que ce que Dieu veut. Or ce que Dieu veut se réalise toujours. A quoi bon la prière des saints en notre faveur ?

— Les saints, répond S. Thomas, demandent pour nous ce que Dieu *veut nous accorder grâce à leur intercession ;* aussi demandent-ils ce qu'ils estiment devoir être accordé à leur prière selon la volonté de Dieu. (II^a-II^{ae}, art. cit., ad 2).

Cette réponse, dans sa profondeur doctrinale, peut ouvrir un large champ à l'initiative des saints tout en les maintenant dans une parfaite conformité à la divine volonté. Nous sommes ici en face du grand mystère de la prédestination. Dans sa réalisation, la prédestination des élus s'accompagne de multiples interventions des causes secondes, préordonnées précisément par Dieu à cette intention. Il est nécessaire que ces causes interviennent comme Dieu l'a préordonné et par conséquent qu'elles « bougent », pour que se réalise la volonté absolue de Dieu. Les saints, par leur intercession, sont au nombre de ces causes secondes.

Les saints et les anges, dit plus explicitement le *Supplément*, ne veulent que ce qu'ils voient conforme à la volonté de Dieu, et ils ne demandent jamais que cela. Il ne s'ensuit pas que leur prière soit inutile, car, ainsi que le remarque S. Augustin (*De dono perseverantiæ*, n° 60, *P. L.*, XLV, 1029), Dieu peut avoir décrété que les prédestinés lui devront leur salut, de sorte que Dieu veut que soit accompli par les prières des saints cela même que les saints voient voulu par Dieu (q. 72, a. 3, ad 5).

Par là, que d'intercessions possibles qui, par rapport, non certes à la volonté divine, mais à nos prières et à nos prévisions personnelles, seront en réalité de véritables initiatives !

Toutefois, avant d'exploiter la richesse doctrinale de cette considération théologique, il est nécessaire de réduire la seconde difficulté soulevée par notre consultant. Nous ne pouvons la sentir vivement comme lui, et elle fait le plus grand éloge à son zèle missionnaire : « *Il semble que si les anges et les saints, en particulier la Sainte Vierge, dont les prières furent si efficaces pour convertir les païens dans l'Eglise primitive, prenaient au Ciel l'initiative de prier pour les missions, il y aurait beaucoup plus de conversions... Si tous les saints prêtres qui sont au paradis offraient à Dieu le mérite de toutes les messes qu'ils ont célébrées pour obtenir la conversion des païens, ces conversions ne seraient-elles pas plus nombreuses ? Et Notre-Seigneur lui-même,* « semper vivens ad interpellandum pro nobis » *n'est-il pas lié à l'initiative des prêtres de la terre offrant la messe à une intention déterminée ?* — Ces lignes se réfèrent, sans doute, à la pensée de Pie XII dans l'encyclique sur le Corps mystique, pensée soulignée dans l'*Ami* (1947, p. 213) :

« Le salut d'un grand nombre d'âmes dépend des prières et des mortifications volontaires, supportées à cette fin, des membres du Corps mystique de Jésus-Christ et du travail de collaboration que les pasteurs et les fidèles, spécialement les pères et les mères de famille, doivent apporter à notre divin Sauveur ».

Dieu, en effet, a prévu de toute éternité ces « initiatives » des membres du Corps mystique encore vivants sur terre, pour préparer et décréter le salut éternel d'un plus grand nombre d'élus. Des « initiatives » similaires, provenant des membres du Corps mystique déjà en possession du bonheur céleste, ne pourraient-elles avoir le même résultat ?

— C'est le secret de Dieu et la doctrine de S. Thomas, rappelée tout à l'heure, exprime ici encore les limites dans lesquelles, par rapport à Dieu, peut se mouvoir l'initiative des saints. Certes, « Dieu peut avoir décrété que les prédestinés leur devront leur salut », — et c'est en cela que les initiatives du ciel ressemblent à celles de la terre et peuvent s'approprier la pensée de Pie XII. Mais une différence essentielle s'impose : sur terre, nous ne savons pas exactement ce qui est voulu et décrété par Dieu ; les saints, au ciel, ne peuvent vouloir et demander que « ce qu'ils voient voulu par Dieu ».

A pousser à fond la difficulté soulevée par le consultant, c'est Dieu lui-même qu'il faudrait rendre responsable en dernier ressort des déficiences constatées dans les conversions d'infidèles. Certes, le mérite et la satisfaction du sacrifice du Calvaire sont d'une valeur infinie et universelle. Le sacrifice de la messe n'a pas son efficacité limitée au fruit précisé par l'intention spéciale du prêtre : le fruit général est toujours présenté à Dieu pour les besoins et l'extension de l'Eglise et le Christ Médiateur, au Ciel, ne voit son intercession limitée par aucune intention du prêtre officiant à l'autel. Mais nous nous heurtons toujours au mystère insondable de la prédestination. Offerte pour tous, la Rédemption ne profite pas à tous. D'une valeur infinie, la sainte messe n'a que des effets limités, Dieu veut sauver tous les hommes et certains se damnent par leur faute. Dans le *Supplément* (q. 72, a. 3), S. Thomas répond à l'angoisse de notre consultant : parallèlement à la volonté divine — volonté absolue qui s'accomplit toujours, volonté antécédente qui reste sans effet — les saints offrent à Dieu leurs prières, qui, sollicitant de Dieu ce que Dieu veut, et veut d'une volonté absolue, sont toujours exaucées, mais aussi des désirs exprimés en notre faveur, désirs qui, se heurtant, comme la volonté antécédente de Dieu, à notre mauvais vouloir, ne se réalisent pas. L'optimisme d'une âme généreuse ne doit pas être déçu : il lui faut toujours confesser que Dieu est infiniment bon, miséricordieux et juste, et adorer ses desseins impénétrables.

Il est temps de revenir au texte de S. Thomas qui nous semblait ouvrir de larges possibilités aux intercessions des saints, véritables initiatives, non certes, répétons-le, par rapport à la volonté absolue de Dieu, mais relativement à nos prières, à nos désirs, à nos besoins spirituels.

Laissons de côté l'hypothèse émise par S. Augustin d'une intercession présentée en général sans connaissance spéciale de nos besoins particuliers. Avec S. Thomas, en effet, il est facile d'établir qu'une connaissance précise de nos prières, de nos actes, de nos fautes même et de nos résistances à la grâce, est au principe de l'intercession des saints.

Il est nécessaire, dit le saint Docteur, que chaque bienheureux voie en Dieu les choses de ce monde dans la mesure requise à sa parfaite béatitude. Or celle-ci exige d' « avoir tout ce que l'on veut, sans rien vouloir d'une volonté déréglée » (S. Augustin, *De Trin.*, XIII, 8, *P. L.*, XLII, 1020). Mais il est d'une volonté bien réglée que chacun veuille connaître ce qui le concerne. Les saints, dont la rectitude est parfaite, le veulent donc, et il faut donc qu'ils le voient dans le Verbe. Or c'est un élément de leur gloire que de prêter assistance à ceux qui en ont besoin pour être sauvés ; ainsi ils deviennent « les coopérateurs de Dieu, chose la plus divine qui soit », selon l'expression de Denys (*Cæl. Hier.*, c. 5). Il est donc évident que les saints connaissent ce qui est exigé pour cet office ; évident, par conséquent, qu'ils voient dans le Verbe les vœux, les prières, les pratiques pieuses des humains qui implorent leur secours. (*Suppl.*, q. 72, a. 1).

Toutefois, les saints ne sauraient connaître dans l'essence divine toutes les choses dont elle est la cause exemplaire. Il faudrait, pour cela, que la vision béatifique comporte la « compréhension » de la toute-puissance divine et aucune créature, si parfaite soit-elle, n'y peut prétendre. S. Thomas, néanmoins, affirme, comme on vient de le lire, que cette vision donnera aux élus la connaissance de toutes choses les intéressant. Mais la vision intuitive ne procurant pas l'omniscience et n'étant d'ailleurs, quant à son intensité et son extension, accordée qu'en proportion de la grâce et des mérites de chaque élu, on peut supposer que Dieu, le cas échéant, suppléerait à l'insuffisance de la vision béatifique par des lumières intellectuelles relevant de la gloire accidentelle. Il semble même

qu'un certain nombre de choses, d'événements ou d'actions ne doivent être connus que par une science distincte de la vision intuitive... La vision intuitive, en effet, comporte une connaissance *toujours actuelle* de son objet, tant primaire que secondaire (Iª, q. 12, a. 10), et cette connaissance, parce que toujours en acte, est immuable et éternelle. Or il est peu admissible que des actes comme les prières, les vœux, les fêtes, les honneurs rendus et autres semblables concernant les élus soient connus des bienheureux par la vision intuitive au même titre que l'essence divine elle-même. En comparaison de la gloire essentielle, ce sont événements de peu d'importance, surtout lorsqu'ils sont déjà passés. D'ailleurs, il n'est point dans l'ordre d'avoir constamment l'attention fixée sur les honneurs et les hommages reçus. Et il faut ranger aussi, au nombre des objets d'une science distincte de la vision intuitive, les soucis de la prospérité des œuvres fondées, les préoccupations matérielles, etc. (D.T.C., art. *Gloire*, VI, 1408).

Telle est le correctif, assez plausible, apporté par Lessius (*De summo bono*, II, x, 69) à la thèse de S. Thomas. Quoi qu'il en soit, il reste vrai d'affirmer qu' « en tant qu'individus particuliers, les élus connaîtront, soit dans la vision intuitive, soit par des révélations particulières, tout ce qui peut les concerner dans leur propre personne ou dans leurs affections ou dans leurs œuvres. » (D.T.C., art. *Intuitive (vision)*, VII, 2388). Et c'est là le fondement, par tous admis, de l'intercession des saints.

Mais, qu'on veuille bien le remarquer, nulle part S. Thomas et les théologiens qui ont écrit sur l'intercession des saints n'ont enseigné que la vision béatifique ou les révélations particulières *ne* faisaient connaître aux saints *que* nos prières, nos besoins actuels, nos difficultés présentes ; il est bien permis de supposer que cette connaissance s'étend bien au-delà dans la trame des événements où se prépare et se précise notre destinée éternelle. C'est là que nous pouvons trouver le champ très élargi des initiatives de nos protecteurs célestes. Jusqu'où s'étendent ces perspectives, Dieu seul le sait et il est inutile de vouloir le scruter. Il suffit présentement de montrer que la théologie permet d'envisager, par rapport à nous, de telles perspectives.

* *

Et comme finalement tout dépend de Dieu dans le succès même des interventions célestes, c'est encore à la vertu de l'abandon à Dieu que nous devons aboutir dans notre recours à l'intercession des saints. Un abandon qui nous fera accepter comme bon plaisir de Dieu les événements imprévus qui dépendent de sa Providence, et dans lesquels peut-être l'influence de nos protecteurs du ciel est heureusement intervenue. Abandon, « vertu des vertus », comme dit S. François de Sales, « seule digne d'être pratiquée des plus chers enfants de Dieu » (Entretien 2) ; mais vertu qui ne dispense d'aucun devoir : « Fiez-vous à Dieu en agissant comme si le succès de chaque chose dépendait de vous et nullement de Dieu ; et cependant, en employant tous vos soins à la faire réussir, ne comptez pas plus sur eux que si Dieu seul devait tout faire et vous rien » (S. Ignace).

C'est à cette pensée consolante et énergique du saint fondateur de la Compagnie de Jésus, que nous suggérons à notre lointain consultant de se reporter pour se dégager de tout découragement et pour persévérer avec confiance dans son apostolat.

A. MICHEL.

Q. — De divers côtés nous parvient la question suivante, rédigée en termes presque identiques : « Un enfant *vient* de mourir. Peut-on, doit-on lui conférer, sous condition, *si vivis*, le baptême ? On donne l'Extrême-Onction sous condition à quelqu'un qui vient de rendre le dernier soupir ou qu'on juge mort depuis peu ; car la mort réelle suit la mort apparente seulement après un certain temps non connu. En vertu du même principe peut-on baptiser l'enfant qui, apparemment, est décédé, et lui donner ensuite la sépulture religieuse » ?

R. — Le sujet du baptême doit être un être humain, vivant, non encore baptisé (can. 745, § 1). S'il y avait donc une certitude que l'enfant soit vraiment mort, il serait impossible de lui conférer le baptême. Mais les progrès de la science médicale nous ont appris à faire la distinction entre mort « apparente » et mort « réelle ». L'*Ami* a consacré, dès 1927, un long article à cette question (p. 113-128), et, dans le D.T.C., art. *Mort*, en 1929, on a indiqué les conséquences pratiques qui en résultent pour l'administration de l'Extrême-Onction (col. 2498-2500).

Nous ne voyons pas pourquoi le même problème ne se poserait pas pour les enfants, décédés avant l'âge de raison, et dont la mort « apparente » ne remonte qu'à quelques minutes. Nous avons d'ailleurs, à ce sujet, une indication précieuse du Code, can. 747, à propos des fœtus : « Il faudra veiller à ce que tous les fœtus abortifs, mis au jour à n'importe quel moment, soient baptisés de façon absolue, s'il est certain qu'ils vivent ; de façon conditionnelle, si la vie est douteuse ». En s'appuyant sur ce texte du Code pour exiger que les fœtus soient baptisés, les théologiens raisonnent ainsi : *Si dubium sit an infans vivat, baptizandus est sub conditione,* HINC *recte censent generatim theologi omnes fœtus abortivos baptizandos*... (Jorio, *Theol. mor.*, III, n. 61, 2°). Le cas des enfants hypothétiquement vivants leur paraît donc absolument décidé ; ils doivent être baptisés ; c'est tellement sûr qu'on part de là pour conclure aux fœtus.

Il faut donc très certainement appliquer le « *si infans vivat* » au cas de l'enfant qui vient de mourir de sa mort naturelle ou accidentelle et pour lequel, comme pour l'adulte, on ignore l'instant précis de la *mort réelle*.

Il semble toutefois qu'il serait utile de consulter en temps opportun un médecin qualifié pour lui demander si la constitution encore fragile d'un enfant permet de raisonner — et dans quelle mesure — comme on le fait pour un adulte et de lui demander combien de temps (minutes, quart d'heure, peut-être demi-heure) on peut estimer raisonnablement la durée qui, suivant les circonstances, va, pour un enfant, de la mort apparente à la mort réelle.

Quant à la sépulture religieuse, nous estimons qu'elle ne doit pas être refusée dans les cas où le baptême a été *légitimement* administré sous condition, en raison de l'incertitude de la mort réelle. En effet, le canon 1232 dit « Omnes baptizati... », n'excluant pas le baptême sous condition. De plus, dans les cas *douteux* (ici doute de fait) le canon 1240, § 2 invite à la bienveillance, après consultation de l'Ordinaire, si le temps le permet.

Le curé (ou le prêtre appelé auprès de l'enfant) pourra se trouver dans l'embarras (aussi bien au sujet de l'administration du baptême que de l'admission à la sépulture) s'il peut *soupçonner* que la famille, *en vue d'obtenir des funérailles religieuses*, affirme que l'enfant vient de mourir, alors que le décès remonte à plusieurs heures. En ce cas, il s'efforcera de découvrir *rapidement* la vérité, au moyen de questions habiles et d'indices non équivoques (froideur du corps, rigidité des membres, etc...) [1]. Si la supercherie est patente, il se retirera en exprimant son regret de n'avoir pas été appelé à temps. Si, au contraire, il arrive à un doute positif et probable au sujet de l'efficacité du baptême, il administrera ce sacrement sous condition ; après quoi, il accordera les obsèques religieuses, à moins qu'entre temps, les parents s'étant vantés publiquement de leur subterfuge, le scandale produit ne lui interdise de prêter son concours aux funérailles.

A la différence des parents peu chrétiens, le prêtre aura le souci majeur d'assurer *d'abord* le salut éternel de l'âme ; la question des funérailles ne se posera que comme une conséquence du baptême *légitimement* administré.

A. M.

Q. — Récemment, un curé procédait au mariage de deux couples dans une même cérémonie (les fiancés étaient frères). Par distraction, après avoir demandé le consentement des deux *fiancés*, il omet de poser la question rituelle aux deux *fiancées*. Toutes les autres cérémonies (bénédiction, remise de l'anneau, signature du registre) ont été accomplies sans omission ni réclamation.

Quelques jours plus tard, le curé est informé par des assistants, qui ont remarqué la chose, de l'omission de l'interrogation des *fiancées*. Après enquête confirmative, le curé fit revenir *privatim* l'un des couples qui habitait sa paroisse et a reçu les deux consentements après une double question. Mais l'autre couple, qui

[1] Les mêmes questions peuvent se poser au sujet de l'administration de l'Extrême-Onction.

habite une paroisse voisine, ne s'est pas présenté, bien qu'ayant été convoqué et ayant promis de revenir.

A noter que les uns et les autres ont toujours considéré leur mariage comme valide.

On demande :

1° Ce renouvellement de consentement dans la forme accoutumée est-il strictement obligatoire ou seulement conseillé ?

2° Le curé du second couple :

a) doit-il avertir ses paroissiens de l'obligation, si elle existe ?

b) Peut-il lui-même suppléer à l'interrogation omise par son confrère ?

R. — 1° La question capitale, en la circonstance, est de savoir si les mariages ainsi conclus sont *valides*.

Notre correspondant a résolu le problème par l'*affirmative*, puisqu'il ne soulève pas même la question. Et il a eu raison. Ce qui est, en effet, strictement requis *ad validitatem*, c'est que le prêtre « qualifié » *requirat et accipiat contrahentium consensum* (can. 1095).

Or il n'est pas indispensable à la validité *ut interrogatio singulariter sponsis fiat* (M. Conte a Coronata, *De matrimonio*, n° 551). Dans le cas présent, la question a été posée au moins à l'un des contractants. Et même si *toute* demande *verbale* de consentement avait été omise, il est probable et d'enseignement courant que l'accomplissement des « autres rites » (que notre correspondant a eu raison de souligner) suffit à assurer la validité [1].

2° Le seul problème posé concerne donc l'obligation de *réparer* « ad liceitatem » un oubli involontaire, en procédant aux interrogatoires dans la forme prescrite par le *Rituel Romain*. Cfr. aussi la norme tracée par le canon 1088, § 2 : *Sponsi matrimonialem consensum exprimant verbis ; nec æquipollentia signa adhibere ipsis licet, si loqui possunt*. On notera que le Code prend la peine de souligner que cette prescription ne concerne que la *licéité* ; la chose va de soi, d'ailleurs, en vertu des *Normæ generales*, can. 11. Et s'il pouvait rester un doute, on se rappellerait les termes du canon 1014 : « Le mariage (*contracté*) a pour lui les faveurs du droit... *Quare, in dubio, standum est pro valore matrimonii, donec contrarium probetur.* » Ainsi les contractants avaient raison « de considérer leur mariage comme valide », avant toute suppléance de cérémonies.

3° Quelle est l'obligation et l'urgence de cette suppléance, en ce qui concerne les *interrogations omises* ?

a) Pour bien fixer la portée de ces formalités, disons d'abord que la double interrogation des contractants et leur réponse « de vive voix » (*per verba de præsenti*, can. 1088), est une obligation « de rigueur », conformément à la rubrique du Rituel (tit VII, cap. II, n° 2) : *Et primo quidem sponsum interroget... Mox sacerdos sponsam interrogetr... Nec sufficit consensus unius, sed debet esse amborum, et expressis verbis, si loqui possunt...*

A n'en pas douter cette « forme » est obligatoire *sub gravi*, toutes les fois qu'elle est « possible », tant en raison de l'importance du consentement dans le contrat matrimonial, qu'en raison du devoir qu'ont le prêtre et les témoins de s'en assurer.

b) Mais, *post factum*, le consentement ayant été certainement *acquis* et *perçu* par le curé et les témoins (*ut in casu*), est-il nécessaire de suppléer les rites omis soit totalement (aucune question posée) soit partiellement (question posée à un seul des contractants) ?

Pour le baptême, le Code contient une prescription *expresse* de suppléance des cérémonies omises *quavis ratione* (can. 759, § 3) ; il s'agit évidemment de cérémonies accidentelles, non du rite essentiel.

Pour l'ordination, le St-Office ou la S. C. des Sacrements ont multiplié les réponses ou les décrets concernant l'omission et la suppléance de certains rites (qu'ils soient essentiels ou seulement accessoires).

Rien de semblable dans la jurisprudence matrimoniale. Et on le comprend, vu la nature spéciale de ce sacrement. A la base il y a essentiellement un contrat et ce contrat est substantiellement réalisé par le consentement. Pour que ce consentement ait valeur aux yeux de l'Eglise (et que soit réalisé le sacrement), celle-ci a imposé une « forme », qui consiste substantiellement *aujourd'hui* (selon le droit du Code) dans la *demande* de consentement adressée aux contractants par le prêtre « qualifié », et dans la *réception* ou perception de ce consentement par le prêtre et les témoins. Les divers rites qui entourent cet échange « officiel » des consentements ne sont là que pour en souligner la réalité et en assurer la publicité (tel, par exemple, la demande et la réponse, faites de *vive voix*).

c) Dès lors, cet échange des consentements et leur « perception » ou publicité étant certainement assurés dans le cas présent, nous ne voyons pas qu'il y ait d'*obligation*, même *sub levi* de « faire *renouveler* un des consentements, sous prétexte qu'il n'a pas été donné (*licitement*) de vive voix ». Ce renouvellement prendrait en effet l'aspect d'un rite stérile, n'ajoutant rien à ce qui a été fait validement et sans faute formelle.

Nous comprendrions mieux que l'on s'attachât, par exemple, à la bénédiction de l'anneau ou à celle des époux, dans le cas où elles auraient été omises (sans qu'il y ait obligation stricte, mais les époux peuvent le réclamer). Ces rites en effet ont un sens en eux-mêmes et pour eux-mêmes (tout comme les cérémonies qui accompagnent l'ablution baptismale, ou certains rites de l'ordination). Mais un simple « renouvellement » des consentements après un mariage que tout le monde considère comme validement conclu, nous apparaît comme un geste stérile.

4° En conclusion :

a) Nous ne blâmons nullement le curé qui a convoqué les conjoints pour suppléer à l'interrogatoire partiellement omis, pas plus que les époux qui se sont soumis à ce rite supplémentaire. Mais, attendu qu'il n'y avait *aucun doute* ni chez le prêtre, ni chez les témoins, ni chez les époux au sujet de la validité du mariage, c'était une formalité parfaitement inutile. On ne pouvait en aucune façon l'imposer.

b) Inutile, en conséquence, de déranger le confrère de la paroisse voisine pour interroger l'autre couple.

[1] Cfr. M. Conte a Coronata, *loc. cit.* ; Martin, *Le mariage*, cas 120 ; Cappello, *De matrim.*, n. 669 ; *L'Ami du Clergé*, 1933, p. 651, 824.

c) Cependant, bien que les conjoints de ce dernier couple aient la conscience tout à fait tranquille quant à la validité de leur union, il ne semblera pas superflu de leur faire savoir discrètement que, puisqu'ils ne se sont pas présentés à la convocation du prêtre célébrant, avec les autres conjoints, ils peuvent se tenir tranquilles : ce n'était qu'une formalité sans importance. Il importe en effet de libérer totalement leur conscience, pour le cas où ils croiraient que la suppléance des rites omis constituerait pour eux une obligation même légère.

A. Bride.

Q. — 1° Un Supérieur religieux, même supérieur majeur, peut-il autoriser un de ses sujets à disposer à son gré, sans en rendre aucun compte, de l'argent qu'il perçoit au titre de « pension de guerre », « allocation de vieillesse », « retraite civile » ou « pension d'invalidité », alors qu'aujourd'hui les sommes perçues peuvent s'élever à des dizaines de milliers de francs et même à cent mille francs ?

2° Malgré la permission reçue, l'inférieur n'agit-il pas comme un véritable propriétaire, et ne pèche-t-il pas contre son vœu de pauvreté ?

3° Dans des cas semblables, quels sont les droits des Supérieurs et quelle conduite doit tenir l'inférieur ?

R. — 1° Le Supérieur compétent pour accorder les permissions relatives à la disposition des choses temporelles pour les religieux, est celui qui est désigné comme tel par les Constitutions ou les usages de l'Institut. C'est par cette permission du Supérieur légitime que s'établit la subordination de la volonté de l'inférieur et que, grâce à l'exclusion de tout acte de propriété, se réalise la *pratique* du vœu de pauvreté.

2° En matière de permission à accorder, les Supérieurs ne jouissent pas d'une liberté arbitraire et illimitée :

a) s'ils dépassent les limites de leurs pouvoirs, soit quant à l'objet (nature ou quotité des biens) — soit quant au sujet (sur lequel ils n'auraient pas de juridiction), la permission par eux donnée est *nulle* de plein droit.

b) On peut concevoir aussi qu'elle soit *illicite* lorsqu'elle est donnée sans discernement et sans motifs légitimes ou suffisants ; par exemple si un Supérieur, même compétent, autorisait un religieux à faire des dépenses inutiles, s'il mettait à sa libre disposition des sommes ou des objets dont il n'a pas besoin, etc. [1].

3° Dans le cas proposé, il peut paraître au moins étrange qu'un Supérieur (même supposé compétent) permette à un religieux « de disposer à son gré et sans en rendre aucun compte », de sommes aussi importantes.

Une telle autorisation générale ne peut s'expliquer et ne saurait se justifier que dans l'hypothèse où le Supérieur responsable connaît parfaitement l'usage que le religieux fait de cet argent, et, pour ne pas le brimer ou l'entraver dans les œuvres entreprises, lui « fait confiance », tant qu'il ne constate pas d'abus.

Dans l'hypothèse contraire, le Supérieur agirait illicitement et manquerait à son devoir.

4° N'y aurait-il pas, en ce dernier cas, violation du *vœu de pauvreté ?* — Il ne semble pas, ni pour l'inférieur, ni pour le Supérieur. *a*) Le religieux reste en effet dans la *dépendance* de la volonté de son Supérieur, et cette dépendance exclut la propriété. Même si le Supérieur ne fait pas sentir cette dépendance, le sujet s'y soumet en esprit et est toujours « disposé » à rendre compte, ce qui est exclure en lui l'*animus domini*. — *b*) Quant au Supérieur, *jusqu'à preuve* du contraire, il est censé dipsenser d'une façon sage et prudente aussi bien ses permissions que les choses matérielles dont il a la garde au nom de l'Institut ; celui-ci n'est pas présumé urger ce contrôle sous peine de péché contre le vœu, tant qu'il n'y a pas d'inconvénient grave à redouter.

On ne saurait nier cependant que le Supérieur, en accordant des permissions aussi larges *sans motif suffisant et raisonnable*, pourrait pécher facilement contre la *vertu de pauvreté*. Il en serait de même du religieux qui, même avec la permission de son Supérieur, dépenserait sans discernement ni sagesse les sommes mises ou laissées à sa disposition.

5° En résumé, sans affirmer que la pratique au sujet de laquelle on nous consulte soit contraire au vœu de pauvreté, nous pensons qu'elle présente un *danger* réel de conduire à sa violation. De plus, elle présente le grave inconvénient de diminuer « l'esprit de pauvreté », en fournissant au religieux la *tentation* de se considérer et bientôt de se comporter comme un véritable propriétaire.

Et c'est précisément cet « esprit » qu'il nous semble important de sauvegarder avant tout. La béatitude du sermon sur la montagne est d'abord pour « ceux qui ont l'esprit de pauvreté » (*pauperes spiritu*). Les règles canoniques et le vœu lui-même visent principalement à acquérir et à sauvegarder cet *esprit*. S'il venait à disparaître, toutes les règles du droit canonique et le vœu de pauvreté lui-même ne constitueraient plus qu'un formalisme stérile ou un pharisaïsme méprisable. En matière de perfection, il ne suffit pas d'être en règle avec la lettre de la loi ; il importe davantage encore de se mettre en accord avec son esprit [2].

A. Bride.

[1] Certains auteurs se sont demandé si une permission, donnée dans de telles conditions, ne serait pas *invalide*. S. Alphonse penche pour l'affirmative, attendu que le Supérieur n'est pas le propriétaire, mais l'administrateur des biens de la communauté. (*Théol. mor.*, l. IV, n° 30-31). Il semble cependant qu'on puisse admettre avec De Lugo (*De justitia*, dist. III, n° 129), que le Supérieur n'agit qu'illicitement, étant censé, jusqu'à preuve du contraire, ne pas outrepasser les limites de son pouvoir.

[2] Nous donnerions une solution plus sévère et formulerions une prohibition plus nette s'il s'agissait de ce que les canonistes appellent le *pécule*. Vermeersch le définit : « Un bien estimable à prix d'argent, séparé des biens de la maison religieuse ou de l'Institut, qu'un religieux peut *posséder administrer*, *retenir*, pour son usage, au delà de ce qu'exigent moralement ses nécessités présentes. » (*De religiosis*, i, n. 273). La pratique du pécule est incompatible avec les obligations de la vie commune imposée par le canon 594. On pourra dire que ce droit de propriété accordé au religiex demeure « conditionné » *au moins* dans le cas où la permission accordée par le Supérieur *peut être révoquée* (pécule *imparfait*), et qu'alors la pauvreté est substantiellement sauvegardée. Nous l'accordons ; mais nous ne devons signaler également les dangers d'abus et le glissement facile vers l'abandon de l'esprit de pauvreté.

Q. — Le religieux qui a été autorisé à passer 4 à 5 jours en dehors de sa Communauté, et qui, sans raison sérieuse, prolonge son séjour jusqu'à 10 ou même 15 jours, pèche-t-il contre son vœu d'obéissance ?

Quelle sera, lors de son retour, sa situation canonique ?

R. — 1° Sans aucun doute, ce religieux pèche contre l'*obéissance*. Cependant il n'est pas « fugitif », au sens du can. 644, § 3, étant sorti de sa maison *avec* une permission de son Supérieur. Il y a donc eu seulement prolongation indue d'une sortie légitime, et on ne présumera pas chez le sujet une intention de se soustraire à l'obéissance religieuse (comme pour « l'apostat », can. 644, § 1), attendu que sa résidence est connue de ses Supérieurs ; ceux-ci peuvent donc facilement l'atteindre et lui intimer l'ordre de rentrer.

2° A son retour, le coupable n'encourra aucune des peines (soit *latæ*, soit *ferendæ sententiæ*), prévues au canon 2386. Ses Supérieurs devront « l'accueillir » (le Code le prescrit, même s'il s'agit d'un fugitif ou d'un apostat, can. 645, § 2). Ils ne pourraient trouver dans sa conduite un motif de renvoi que s'il y avait eu une faute *grave* avec *scandale* (s'il s'agit d'un profès *temporaire*, au sens du canon 647). Qu'on n'oublie pas que « *trois délits* graves extérieurs contre le droit commun ou le droit particulier des religieux » sont requis pour le renvoi d'un religieux à vœux *perpétuels* appartenant à un Institut de clercs non exempts, ou à un Institut laïque. Si le sujet profès de vœux perpétuels était membre d'un Institut de clercs exempts, il faudrait (en dehors des cas urgents prévus aux canons 646 et 668) un *procès canonique* dans les formes prévues aux canons 654-668.

3° Dans le cas présent, il semble qu'une réprimande (*correptio*) paternelle, accompagnée d'une pénitence proportionnée à la gravité de la faute, constituera une réparation suffisante.

A. B.

Q. — Un commerçant fait partie d'un syndicat *départemental*, qui fixe le prix de vente des marchandises :

1° Quelle est la responsabilité du commerçant qui vend au-dessus du prix fixé par le syndicat, d'accord avec les autres commerçants de la cité qui en font autant et fait inscrire sur sa comptabilité le prix fixé par le syndicat ?

2° Quelle est sa responsabilité, s'il est seul à agir ainsi ?

3° Quelle est la responsabilité du comptable dans l'un et l'autre cas ?

R. — I. Responsabilité du commerçant qui vend au-dessus du prix fixé par le syndicat départemental dont il fait partie.

Qu'un syndicat de commerçants fixe le prix de vente des marchandises, ce n'est pas illicite (cela peut apporter en effet un remède aux excès de la concurrence), mais à condition :

— que le prix fixé ne dépasse pas le juste prix, c'est-à-dire, en régime de concurrence, le prix vulgaire, naturel, courant, établi par l'estimation commune, générale, sociale (Cfr. sur le juste prix, *Ami*, 1948, p. 50 ; 1946, p. 13, D.T.C. « *Vente* », col. 2626) ;

— que le syndicat n'use pas, pour imposer son prix, de moyens illégitimes, comme par exemple l'accaparement des produits ou la violence à l'égard des commerçants non syndiqués ;

— qu'on ne rende pas toute concurrence impossible (cfr. Tanquerey, *De Justitia*, n° 760 ; Génicot I, 641 ; Noldin I, 594).

Quelle est la responsabilité du commerçant syndiqué qui vend au-dessus du prix syndical (correspondant par hypothèse au juste prix) :

1° à l'égard de ses co-syndiqués ?

Si le syndicat a voulu établir un prix maximum que les syndiqués s'engagent à ne pas dépasser, tout commerçant membre du syndicat doit respecter son engagement comme on doit respecter les clauses d'un contrat. Mais il est probable que le syndicat entend établir un prix minimum au-dessous duquel les syndiqués s'engagent à ne pas vendre. C'est la « conventio inter omnes certæ cujusdam mercedis venditores inita eam infra determinatum pretium non vendendi » (Noldin I, 594). En vendant au-dessus du prix syndical, le commerçant ne commet pas d'injustice à l'égard de ses co-syndiqués, car le syndicat entend interdire à ses membres de vendre au-dessous du prix fixé, mais non à un prix supérieur si on le peut.

2° à l'égard des acheteurs ?

Le prix syndical n'est pas le prix légal. En règle générale, le prix légal doit être respecté en conscience. Il est présumé juste (cfr. *Ami*, 1948, p. 111). Le prix syndical est le prix courant, sans cela il ne serait pas le juste prix. Mais ce prix est susceptible d'un summum, d'un medium, d'un infimum (cfr. IIa-IIae, q. 77, a. 1, D.T.C. « *Commerce* », col. 404). Si le prix syndical est le prix courant medium ou infimum, le commerçant peut sans injustice vendre au prix summum.

Mais si le prix syndical est le prix courant summum ? Le commerçant ne peut le dépasser sans injustice. « Toutefois l'opinion populaire pardonne, en temps normal, un excès de 4 à 5 % sur le juste prix » (cfr. *Ami*, 1948, p. 52). Une majoration serait permise aussi pour l'une des raisons traditionnelles : dommage subi par le vendeur, cessation du bénéfice légitime, retard de paiement.

Le fait que tous le commerçants de la cité, en parfait accord, majorent le prix syndical, peut aider la bonne foi de notre marchand et l'exempter ainsi de faute formelle, mais ne supprime pas l'injustice réelle à l'égard des commerçants syndiqués dans la mesure où une augmentation n'est pas autorisée par la décision syndicale, et à l'égard des acheteurs si on dépasse le juste prix. L'ensemble des commerçants d'une même cité n'est pas habilité à établir le juste prix. Dans ce cas en effet l'*æstimatio communis* est bien loin de jouer. L' « æstimatio communis » ce n'est pas l'évaluation personnelle du plus fort des contractants », mais « l'évaluation commune, générale ou sociale, qui exprime le jugement de tout le milieu social et l'exprime en vue du bien général... Elle parle au nom de tous et pour le bien de tous. » (*Semaine sociale* de Saint-Etienne, 1911, p. 169).

II. — Responsabilité du commerçant qui inscrit dans sa comptabilité le prix syndical alors qu'il vend au-dessus de ce prix ?

Les moralistes sont très divisés sur les obligations morales en matière d'impôt : contribuer aux charges de l'Etat est pour tout citoyen un devoir

strict de justice commutative, disent les uns ; de justice sociale, disent les autres ; un certain nombre enseigne que les lois fiscales, telles qu'elles existent en France, obligent simplement *sub pœna* ; en conséquence les fraudeurs ne doivent pas être inquiétés au point de vue conscience, sauf le cas où par des moyens injustes ils auraient obtenu des percepteurs une diminution d'impôt. (Cfr. Arregui, 355, Génicot I, 574).

Il faut noter aussi que les moralistes qui prônent l'obligation de justice admettent tous des excuses possibles (cfr. *Etudes*, 20 mars 1925, p. 688 et 20 janvier 1933, p. 160). Et des excuses sont admises tout spécialement pour les déclarations d'impôts. « Quo facilius quota pars solvenda determinetur, leges imperant ut cives ipsi suarum rerum valorem declarent... Jamvero cives ex obedientia tenentur res tributo subjectas declarare, in quantum legitima consuetudo has leges interpretatur ; hinc, si mitior interpretatio legum communi consuetudine in usu sit, scientibus ac tacentibus legislatoribus, hæc sane in conscientia admitti potest. » (Tanquerey, *De justitia*, 562 *b*) et une note explique : « Ex obedientia non ex justitia. Quare justitiam commutativam non lædet qui non declarat positive res tributo subjectas, v. g. qui in conficiendis venditionum instrumentis... pretium indicat infra verum... Nec mendacium proprie dictum in tali declaratione reperiri videtur, ubi saltem hæc praxis satis invaluerit. » (Cfr. Génicot I, 575 et Tanquerey, *De justitia*, 565).

A propos de cet enseignement, certains auteurs reprochent aux moralistes de traiter la question des impôts comme un cas de morale individuelle, alors que c'est surtout un point de morale sociale (cfr. J. Leclercq, *L'enseignement de la morale chrétienne*, p. 240-45). Mais les moralistes n'oublient pas ici le point de vue social et, tout en affirmant que là où la coutume semble le tolérer on peut, sans faute morale, réduire les déclarations, ils font remarquer que c'est un cas limite. « Il n'est pas improbable que là où la coutume semble le tolérer, l'on puisse, sans faute directe contre la justice et même sans véritable mensonge, réduire les déclarations faites pour l'établissement des feuilles d'impôt et attendre, sans cependant corrompre en aucune façon les fonctionnaires, que le fisc fasse la preuve qu'elles sont insuffisantes. Le fait de l'exagération presque évidente de certaines taxes, joint à la coutume existante dans l'ensemble de la population, peut en effet excuser au moins de toute faute grave. C'est là cependant une solution limite qui ne peut être présentée comme normale, car l'extension de la fraude fiscale est certainement un mal social contre lequel il convient de lutter. » (Vittrant, 456 *c*). Les moralistes excusent les fausses déclarations en matière de bénéfice : c'est un moyen de légitime défense économique. Mais ils ne sont pas disposés à autoriser toute fraude fiscale.

Ce commerçant ne sera donc pas inquiété au point de vue conscience à la suite de ses fausses déclarations. Le comptable n'a endossé aucune responsabilité morale : il coopère simplement à une faute juridique de son patron.

Q. — Un vicaire organise pour ses jeunes une promenade vers un but assez lointain. Il admet, parmi les excursionnistes, les parents, et même tous ceux que la promenade intéresse, y compris un autre groupement ayant l'habitude lui aussi de faire une excursion annuelle, et pensant réduire les dépenses en se joignant aux premiers.

Pour financer l'expédition, il ne se contente pas de faire payer à chacun de ses membres la quote part de la dépense totale, mais une somme majorée dans une proportion qui, étant donné le nombre des excursionnistes, dépasse largement la matière grave en fait de vol. Pour s'excuser, il allègue : 1° que cette manière de faire est pratiquée généralement par ses confrères ; — 2° que si chacun avait fait à part la promenade, il aurait payé bien davantage, et donc qu'il n'était en rien lésé ; — 3° que le bénéfice n'est pas pour lui mais pour son œuvre.

Et si on lui dit qu'au moins il aurait dû auparavant demander l'assentiment des intéressés, il répond que cela n'était pas nécessaire, parce que tous le savaient « implicitement », c'est-à-dire, sans doute, que tous étaient censés le savoir.

J'avoue que ces raisons me paraissent de très mauvaises raisons. A ce prix ne pourrait-on pas légitimer bien des vols ? En agissant ainsi, des prêtres ne risquent-ils pas de perdre la délicatesse de leur âme sacerdotale ?

R. — I. Le respect des biens matériels du prochain demande d'abord qu'on ne commette pas de vol. « Tu ne déroberas pas ». (Ex. xx, 15 ; Deut., v, 17). Le D.T.C. définit le vol : « l'action de s'approprier le bien d'autrui par la soustraction volontairement injuste de ce bien » (art. « *Vol* », col. 3283).

Deux choses constituent le vol :

1° L'*appropriation matérielle* de biens qui sont la propriété d'un autre. Le voleur, avec l'intention de les garder, prend possession des biens du prochain, ce qui peut se faire de plusieurs manières ; par exemple, les enlever ouvertement ou par ruse, conserver le bien d'autrui trouvé ou emprunté, amener par des manœuvres frauduleuses le propriétaire à se dessaisir volontairement de son bien entre les mains du voleur.

2° L'*injustice volontaire*. Il y a injustice volontaire lorsque, d'une part, le volé est privé de son bien contre son gré et que sa prétention à ne pas être dépossédé est raisonnable et légitime ; — d'autre part, le voleur, en s'appropriant la chose d'autrui a conscience qu'il n'y a aucun droit et pose librement cet acte.

Cette définition s'applique-t-elle au fait que nous devons apprécier ? Bien qu'il soit toujours difficile pour une définition de recouvrir parfaitement un acte humain, il faut cependant reconnaître qu'ici il y a bien *prise de possession* de l'argent d'autrui avec l'*intention* de se l'approprier. Le propriétaire a été amené habilement à mettre volontairement son argent entre les mains de quelqu'un qui n'y avait pas droit. Ce procédé se nomme en français : l'escroquerie. L'*injustice* aussi est flagrante, car le propriétaire, bien qu'il n'ait pas conscience peut-être du dommage qu'il subit, reste opposé à cette extorsion, et on n'oserait affirmer que son mécontentement soit déraisonnable.

Les excuses alléguées ne suppriment pas la faute.

a) « Cette manière de faire est pratiquée par les confrères ! » — Est-ce tellement sûr ? D'autre part, la généralisation d'un acte peut engendrer la bonne foi chez l'agent, mais non légitimer l'acte.

b) « Si chacun avait fait à part la promenade, il aurait payé bien davantage, et donc il n'est lésé en rien. » — Mais si l'on se groupe c'est précisément pour diminuer les frais et chacun entend bien rester propriétaire des économies ainsi réalisées.

c) « Le bénéfice n'est pas pour lui, mais pour les œuvres. » — Peut-on faire le mal pour que le bien en résulte ? (Rom., III, 8 : « N'en serait-il pas alors comme on nous le reproche calomnieusement et comme certains nous le font dire : ne faudrait-il pas faire le mal pour que le bien en sorte ? ») Si un tel procédé était employé par un dirigeant d'œuvres laïques, comment l'apprécierions-nous ? Il faut vouloir le bien, certes, mais par des voies droites.

d) « Demander l'assentiment préalable des intéressés n'était pas nécessaire, parce que tous le savaient implicitement. » — Cette science implicite dont on dote les victimes n'est qu'une hypothèse qu'il faudrait prouver. On peut simplement dire que probablement tous consentaient à ce que la quote-part de chacun dans la dépense totale fût légèrement majorée, pour payer l'organisateur de son travail et couvrir les risques éventuels. Mais ils étaient opposés, et c'est raisonnable, à une majoration qui aux yeux des honnêtes gens serait exagérée.

La définition du vol s'applique donc ici. Mais il faut remarquer que ce vol a été réalisé par soustraction d'une somme d'argent à plusieurs personnes, de telle sorte que le total, absolument parlant, est grave (compte tenu que pour constituer une matière grave il faut, lorsque le vol est commis au préjudice de plusieurs, une somme plus grande que s'il n'y avait qu'une seule victime), mais que chaque personne n'a subi qu'un détriment léger. Il y aurait lieu d'appliquer ce que dit le D.T.C. (art. « *Vol* », col. 3294) : dans ce cas « y a-t-il péché grave contre la justice commutative ? Nous ne le pensons pas et nous ne voyons que des vols légers et une grave violation de la justice légale. En conséquence, l'obligation de restituer ne peut être elle-même grave, mais elle se partage en autant d'obligations légères qu'il y a eu de volés. » (Voir aussi Vittrant, n° 427).

II. — La loi morale du respect des biens matériels du prochain n'impose pas seulement de s'abstenir de tout vol grave. Comme toute loi morale elle va beaucoup plus loin. La morale règle en effet toute l'activité humaine. « On regrette que les moralistes, écrit Mgr Richaud, archevêque de Bordeau, s'en tiennent à une délimitation négative qui s'arrête au seuil du péché mortel. On voudrait que les théologiens moralistes, d'une manière plus positive, ne se contentent pas de dire ce qu'il ne faut pas faire si l'on veut éviter le péché grave, mais qu'ils enseignent courageusement tout ce que réclame une vraie conscience chrétienne et évangélique. » (*L'Aquitaine*, 29 sept. 1950).

Qu'exige d'un chrétien, à plus forte raison d'un prêtre, en plus de l'abstention de toute injustice grave, cette loi du respect du bien d'autrui ?

1° Sur le plan individuel, que cette loi soit observée jusque dans ses moindres prescriptions et ses détails les plus infimes. Cet accomplissement minutieux est dans la ligne du but de la vie humaine, dans la ligne de notre grand devoir : la perfection. Sur ce terrain du respect du bien d'autrui, on tendra à la perfection par la pratique des vertus de probité et de désintéressement.

La *probité*, ou délicatesse extrême en ce qui regarde les droits d'autrui, est le sommet de la vertu cardinale de justice. Elle doit orner la vie de tout chrétien et de tout prêtre. Le droit canonique recommande aux clercs la rectitude, la droiture dans toute leur activité : « recte factis in exemplum excellere » (can. 124). Ils doivent donner l'exemple de la probité.

Le *désintéressement*, qui dédaigne l'appât du gain, doit être une vertu sacerdotale. « Au milieu d'un monde corrompu où tout se vend et tout s'achète, le prêtre doit passer exempt de tout égoïsme, saintement dédaigneux de toute basse cupidité et gain terrestre. » (Pie XI *Ad catholici sacerdotii*). Et Pie XII dans l'Exhortation « *Menti nostræ* » parle à plusieurs reprises du désintéressement, vertu sacerdotale, et met les prêtres en garde contre ce mal de malhonnêteté généralisée qui sévit dans le monde : « Les organisations de la vie économique et sociale ou relatives à ces matières offrent plus de danger pour les honnêtes gens que pour les citoyens habiles à ruser. Il s'ensuit naturellement qu'il ne manque pas de nos jours de prêtres qui subissent de quelque façon l'influence de ce mal contagieux. »

2° Sur le plan social, le respect du bien d'autrui n'est qu'un aspect de notre devoir de coopération et d'union fraternelles qui incombe à tout homme, et du devoir sacerdotal d'apostolat. Pas de coopération, d'union, d'apostolat possibles sans respect des personnes ; or, pas de vrai respect des personnes sans le respect des biens qui sont comme une extension de la personnalité.

Moyen de coopération, d'union, d'apostolat, ce respect du bien d'autrui doit être envisagé dans son sens plénier. Non seulement on aura horreur, dans les relations où des intérêts matériels sont en jeu, de la moindre fraude ou dissimulation et de tout ce qui pourrait dissoudre la fraternité, mais on y apportera noblesse, grandeur d'âme et cette bienveillance plus préoccupée de voir les intérêts du prochain sauvegardés que les siens propres. Avant tout, l'union, la fraternité, le bien des âmes.

Et cette expression « bien d'autrui » il faut la comprendre aussi dans son sens le plus large. N'est-ce pas une idée chrétienne de regarder comme bien des pauvres tout notre superflu ? « Esurientis est panis, quem tu detines ; nudi est pallium, quod tu in arca servas ; discalceati calceus, qui apud te putrescit ; indigentis argentum, quod defossum habes. Quare quot hominibus dare potes, tot infers injuriam. » (S. Basile, *P. G.*, XXXI, 278).

La doctrine sociale de l'Eglise nous « commande d'établir un ordre social qui, loin d'opprimer les individus et de les isoler les uns des autres par la préoccupation excessive des intérêts de chacun, réunit tous les hommes dans des relations réciproques de bonne harmonie et par les liens d'une amitié fraternelle » (Pie XII, *Menti nostræ*). C'est dans cette ligne qu'il faut comprendre et pratiquer le respect du bien d'autrui.

Q. — 1° Une future maman exerce-t-elle une influence sur son enfant, au point de vue physique, moral, religieux?

2° Quels conseils pourrait-on lui donner ?

Ces questions m'ont été posées dans une réunion d'A. C. I.

R. — L'influence est certaine.

1° *Dans l'ordre physique.* — Le garçon tient plus de sa mère ; la fille de son père, dit-on. C'est rigoureusement exact. Les lois de l'hérédité précisées par Mendel le confirment. Le garçon reflète donc le tempérament de sa mère, plus, sans doute, que la fille. Une application frappante et touchante : il devait y avoir entre le Seigneur Jésus et sa mère une étrange ressemblance. Les apôtres contemplant Marie au Cénacle avaient Jésus vivant devant les yeux, avec son sourire, la couleur de ses yeux, le teint du visage. Si le garçon tient plus, physiquement, de sa mère, garçon et fille tiennent, évidemment, d'elle leur corps et, en grande partie, les chances et les malchances qui passent de la mère en son enfant. Si le bacille de Koch (tuberculose) ne filtre que rarement à travers le placenta, le tréponème de Schaudin (syphilis) le traverse plus souvent et l'alcool, toujours et en très peu de temps.

2° *Dans l'ordre moral.* — Au moins sur les points signalés ci-dessus et qui sont en liaison, presque toujours, avec une attitude morale, il y a action morale de la mère sur son enfant. Si l'enfant naît dans un milieu alcoolique, il naît, peut-on dire, imprégné d'alcool. Or, tout se passe comme si l'imprégnation alcoolique entraînait une déviation morale. Non seulement l'enfant est plus sensible à l'alcool, mais il perd de vue les valeurs morales élémentaires. Dans un milieu alcoolique, pas de respect du père pour la fille, du garçon pour sa sœur.

Sur le plan positif, la transmission du caractère moral est encore peu connue. La manière constante que présente un sujet de réagir aux impulsions lui venant de soi ou de l'extérieur reflète toujours, au moins un aspect de la manière qu'a sa mère de réagir aux impulsions internes ou externes.

3° *Dans l'ordre religieux.* — Dans ce domaine, la science expérimentale n'a rien à dire. Mais l'histoire, elle, a la parole. On a pu, très justement, parler du sacerdoce des fils dans le cœur des mères, par exemple. La mère du Père Chevrier, pendant qu'elle le portait dans son sein, le consacrait à Dieu. — Que se passait-il entre Madame Martin et Dieu pendant qu'elle portait sa petite Thérèse ? Innombrables sont les témoignages ! Mais nous sommes au seuil du mystère.

* *

Quels conseils donner à la maman qui porte en elle son enfant ?

1° *Dans l'ordre physique.* — Les consultations pré-natales, obligatoires, sont une heureuse innovation. De précieux conseils sont donnés. Une thérapeutique est instaurée pour enrayer tel développement héréditaire. On ne voit presque plus d'enfant naissant avec les stigmates de l'hérédo - syphilis, grâce au traitement prophylactique. Le premier conseil à donner est de se conformer aux indications données à ces consultations pré-natales. Par delà ces conseils pratiques, que la mère sache qu'elle porte en elle un fruit délicat dont la présence exige des renoncements. Quel regret pour une maman trop sportive qui ne voulant renoncer, aux premier mois de sa grossesse, à ses goûts préférés, voit, tout-à-coup, un accident interrompre la gestation !

2° *Dans l'ordre moral.* — On attribue le retard d'adolescence, fréquemment constaté depuis la guerre, au choc psychologique des événements de guerre. A quel moment commence à se faire sentir sur l'enfant la répercussion de cet ébranlement ? On ne le sait pas d'une manière précise. Reste que le fait est indéniable. Que la mère s'efforce, donc, en portant son enfant, de le « baigner » dans une atmosphère de calme, de possession de soi, d'ordre

3° *Dans l'ordre religieux.* — Que la mère portant son enfant fasse du temps de sa gestation une montée vers la vie spirituelle. C'est tout le sens de certaines œuvres admirables, telle la clinique de Jallieu (Isère) et celle fondée par le docteur Tulasne, à Metz, il y a plus d'un siècle. Les mois de la gestation doivent être des mois d'intimité avec l'enfant et avec Dieu. Les maîtres de l'Ecole française ne se lassaient pas d'admirer l'intimite religieuse entre Marie et l'Enfant qu'Elle portait dans son sein. *O Jesu vivens in Maria !*

J. Géraud, p. s. s.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

1. Louis JUGNET, agrégé de philosophie. — **Un psychiatre philosophe : Rudolf Allers ou l'anti Freud.** — In-16 de 172 p. — Editions du Cèdre, 13, rue Mazarine, Paris, 1950.
2. Charles BAUDOUIN. — « **De l'instinct à l'esprit** ». **Précis de psychologie analytique.** — In-8 de 308 p. « Etudes Carmélitaines ». — Desclée de Brouwer, 1950.

1. — L'auteur s'adresse au public catholique intéressé par les travaux de la psychanalyse. A ce public cultivé mais très attaché, en France, à la pensée traditionnelle de Freud, il veut faire connaître Allers. « Nous pouvons opposer à la vague freudienne et naturaliste qui envahit jusqu'à nos revues de spiritualité, l'œuvre d'un spécialiste éminent de Caractérologie et de Psychopathologie qui est en même temps un philosophe chrétien » (p. 9).

Rudolf Allers, né à Vienne en 1883, docteur en médecine et en philosophie a été privat-docent de psychiatrie à l'Université de Vienne et à Munich. Catholique, il a quitté l'Autriche devant l'hitlérisme. Il est actuellement professeur de psychologie à l'Université catholique de Washington. Quarante années d'études psychiatriques, trente ans de pratique psychothérapeutique. Les idées d'Allers s'apparentent à celles d'un caractérologue berlinois, également réfugié aux Etats-Unis, Fritz Kunkel. Tous deux « donnent de l'air » à la psychiatrie, par une sorte de rectification des valeurs. La gradation des idées de Freud à Allers est remarquable. Pour Freud, tout conflit psychique se ramenait à un choc entre des éléments instinctifs et la sexualité jouait le rôle principal. Pour Adler la sexualité n'est qu'un élément utilisé par quelque chose de

plus profond, le désir d'affirmation du moi. Allers va plus loin encore qu'Adler. Bien qu'il doive beaucoup à celui-ci, il a su le dépasser. Le conflit adlérien n'est lui-même que le paravent d'un conflit métaphysique. « Je n'ai jamais vu de névroses qui, en dernière analyse, ne soit une question métaphysique non résolue.. Ces questions métaphysiques qu'ils (les névropathes) se posent ne sont pas des masques. Il n'y a pas « derrière » de conflit de tendances, ni une volonté de puissance, mais bien la dernière et capitale question qui inquiète ces êtres et à laquelle ils n'ont pas osé donner de réponse, ou qu'ils n'ont pas osé se poser véritablement » (p. 8).

Autour de cette idée centrale se groupent les chapitres. Ne soyons pas les captifs du freudisme (chapitre 1), ni du matérialisme médical dans l'étude des perturbations névropathiques (ch. 2). Mais comprenons bien que c'est au nœud même de notre destinée que se pose la question. Tirons parti de ces constatations pour orienter autrui, surtout les êtres jeunes en quête de leur équilibre (ch. 3).

Ouvrage d'initiation, intelligent et clair. De nombreuses notes critiques qui constituent autant de fausses pistes intéressantes à parcourir.

2. — La pensée d'Allers présentée par Jugnet consiste en d'expresses réserves sur la valeur scientifique du freudisme et, surtout, met en garde contre toute tentative d'harmonie entre Freud et la foi chrétienne. L'ouvrage de Charles Baudouin se situe dans une perspective diamétralement opposée. « Quand on a pratiqué Freud, on sait pourtant à quel point ce qu'il a vu est généralement bien vu » (p. 17).

Sur le plan scientifique, M. Baudouin estime que les divergences de vues entre les successeurs de Freud n'est pas signe de faiblesse, mais symptôme de fécondité, au contraire, pour la psychanalyse. Au fond, par delà les écoles, il y a une métaphysique de la psychanalyse. « Cette recherche de l'unité, par le dégagement abstrait des principes, est, en somme, ce à quoi nous nous sommes attaché dans « *Découverte de la personne* » (1940) et dans « *l'âme et l'action* » (1943). Dans le présent ouvrage, nous avons recueilli le fruit des précédents et nous pouvons dire que la prévision de Bachelard (qu'il serait possible de fonder une métaphysique de la psychanalyse) s'est vérifiée à nos yeux » (p. 293). Ramenant les principes de Freud à leur ligne la plus pure, M. Baudouin découvre le dénominateur commun permettant aux « schismes » de s'intégrer dans le schéma freudien. Il est juste de signaler l'apport personnel de M. Baudouin dans cette œuvre d'unité et d'harmonie. Il souligne heureusement que le passage du palier des instincts à celui des conduites suppose tout un brassage. « Dans chaque conduite importante, plusieurs instincts sont représentés. Les instincts se sont décomposés en pulsions et tendances diverses qui se sont regroupées selon d'autres modes. Ce groupement a lieu au niveau des complexes... C'est bien à travers ce brassage et ce regroupement que nous pénétrons dans les régions d'une activité proprement humaine, celle qui s'arrachant peu à peu aux servitudes biologiques de l'instinct, permet et promet les épanouissements spirituels » (p. 18).

Reste que l'harmonie de la pensée freudienne avec la pensée chrétienne constitue un grave problème. Freud construit l'homme par en bas. L'éducation chrétienne se fait par une emprise divine. L'itinéraire est donc inversé. Peut-on arriver à une conciliation ? L'auteur l'espère et le tente (cf. p. 297). Le lecteur appréciera. Il ne semble pas que les conclusions de M. B. sur ce point puissent faire l'unanimité.

J. G.

---

1. Docteur LE BEC. — Raisons médicales de croire au miracle. 8e édit. entièrement refondue par le docteur François LEURET, président du Bureau médical de Lourdes. — In-8 de XXVIII-218 p., avec hors-texte, 300 fr. (franco, 330 fr.). — Paris, Bonne Presse, 1950.

2. Docteurs Fr. LEURET et Henri BON. — Les guérisons miraculeuses modernes, avec radiographies, plans et graphiques. — In-12 de 266 p., 380 fr. — Paris, Presses Universitaires de France 1950.

1. — C'est merveille que l'ouvrage fondamental écrit sur les prodigieuses guérisons de Lourdes par le Dr Le Bec puisse être, après plus de 25 ans, réédité sans changement substantiel par son successeur à la tête du Bureau des constatations devenu depuis quelques années le « Bureau d'études scientifiques ».

Le Dr Leuret s'est contenté d'une mise à jour présentée dans une courte préface. Pour le reste il présente les faits, anciens et tout récents, suivant le plan du Dr Le Bec. Il met en pleine lumière l'instantanéité des guérisons les plus diverses, l'absence de convalescence, la reconstitution des tissus détruits (tuberculose, etc.), la disparition des tissus multipliés par la maladie (cancer, etc.). Restant dans son rôle, le Dr L. présente les faits scientifiquement constatés ; il ne parle pas de « miracles », laissant cette qualification à l'Eglise et à ses théologiens, plus difficiles, remarque-t-il, qu'il ne le serait lui-même. Mais il ne s'interdit pas d'indiquer discrètement la portée de tels faits au point de vue philosophique et religieux ; et par là son ouvrage intéresse non seulement ses confrères les médecins, mais aussi les philosophes, les théologiens et même les âmes pieuses, car, sauf dans les certificats médicaux où les termes techniques sont indispensables, il parle partout un langage accessible à tous.

L'ouvrage se termine par 70 p. de pièces justificatives.

2. — Le même auteur, avec la collaboration du Dr H. Bon, inaugure une nouvelle collection, (intitulée « Bibliothèque de médecine catholique » et publiée sous la direction du Dr H. Bon) par un volume qui reprend l'exposé de certaines doctrines et l'examen de certains faits déjà mentionnés dans l'ouvrage ci-dessus. Mais l'enquête s'est élargie. Ce n'est plus de Lourdes seulement qu'on recueille et qu'on apprécie les merveilles, mais aussi de Fatima, de Beauraing, etc.

La partie la plus neuve pour le grand public nous semble être celle qui fait connaître les méthodes de travail de la S. C. des Rites, « centre de contrôle et de critique des guérisons miraculeuses » et qui décrit en détail la manière dont furent examinés les deux miracles retenus pour la canonisation de saint L.-M. Grignion de Montfort et les deux autres qui rendirent possible la canonisation de sainte Jeanne de Lestonnac.

Quelques-unes des guérisons de Lourdes sont ensuite présentées, avec des exemples typiques de la manière dont sont dépistés les simulateurs. Parmi les faits scientifiquement inexplicables rencontrés à Lourdes, quelques-uns seulement sont déclarés miraculeux, non par les médecins eux-mêmes, mais par les commissions diocésaines beaucoup plus sévères : « Sur les douze guérisons retenues par les bureaux médicaux de Lourdes depuis 1938, quatre seulement ont été déclarées miraculeuses par les commissions canoniques » affirme le Dr Leuret (*Raisons médicales de croire au miracle* p. XIX).

Notons que ce 2e ouvrage, par sa technicité même, sera d'un très grand intérêt pour le corps médical, mais restera moins abordable que le premier à l'ensemble des lecteurs peu familiarisés avec les termes spéciaux et les prodigieux développements des méthodes, des doctrines et de la thérapeutique actuelles.

Dr Ernest HUANT. — Connaissance du temps. — In-12 de 156 p., 350 fr. — Paris, Lethielleux, 1950.

Les anciens, à la suite d'Aristote, définissaient le temps « numerus in motu ». D'après eux, pour que le temps existe, il fallait d'abord un mobile actuellement en mouvement, et de plus un être intelligent qui choisisse une unité de mesure pour l'appliquer au déroulement de ce mouvement. Telle était la doctrine commune, du moins avant Kant et ses « formes à priori ».

Le Dr H. est plus proche de ces anciens penseurs qu'il ne semble le soupçonner. Son point de départ est que le temps ne se conçoit pas sans référence à quelque *action* qui se déroule concrètement. Mais les actions peuvent être multiples, et la vitesse avec laquelle chacune se réalise peut être diverse au cours même de son déroulement. D'autre part, les mesures du développement de l'action peuvent être arbitrairement choisies et soit physiquement, soit librement modifiées au cours de l'observation d'une action. De là l'affirmation de l'auteur qu'il y a *plusieurs temps* simultanés, pourtant convergents qui reçoivent leur *finalité* de l'action qu'ils interprètent.

Pour exposer ces idées, M. H. part de bases mathématiques, physiques, biologiques, psychologiques fournies par la science actuelle : relativité d'Einstein, mécanique ondulatoire de L. de Broglie, etc. Son exposé se hérisse donc de termes scientifiques et de formules algébriques qui créent un barrage assez dense à la curiosité du public d'instruction moyenne. Mais l'auteur écrit pour la « Collection du Centre d'études Laënnec »; il trouvera là, et dans les milieux d'une même formation intellectuelle, des lecteurs capables de le comprendre, de suivre ses analyses, de discuter certaines de ses interprétations, et de partager sa conviction spiritualiste avouée et communicative.

Dr H. TERRIER. — Le transformisme et la pensée catholique. — In-16 de 240 p., 300 fr. — Paris, Edit. du Cèdre, 1950.

Le transformisme « a suscité, en moins d'un siècle, les plus formidables travaux sur le monde vivant et a conquis l'adhésion de la très grande majorité des savants contemporains » (p. 7). Néanmoins l'auteur ne s'en laisse pas imposer par cette quasi-unanimité. Après avoir défini le transformisme et distingué entre le transformisme athée qu'il rejette absolument et le transformisme spiritualiste qu'il ne condamne pas, mais auquel il ne souscrit pas, il déclare que *le fait* du transformisme ne s'impose pas et que toute théorie à ce sujet manque de base. Les principes invoqués sont ceux de Vialleton dont l'argumentation est étoffée par l'étude des faits plus récemment découverts. L'auteur se déclare d'accord dans l'ensemble avec la position prise par le cardinal Ruffini (Cf. *Ami*, 1949, p. 451). On lira avec un intérêt spécial cet ouvrage après la publication de l'Encyclique *Humani generis*, et, du moins en ce qui regarde l'origine de l'homme, plus d'un aperçu de l'auteur pourra être utilement médité même par les catholiques qui se montrent plus accueillants que M. T. à l'égard des positions générales du transformisme évolutionniste.

Limitation des naissances et conscience chrétienne — In-8 de 336 p., 520 fr. — Paris, Edit. Familiales de France, 1950.

Vingt auteurs ont collaboré à l'étude de ce brûlant problème. L'histoire, l'économie politique, les conditions actuelles de la vie sociale et familiale, la médecine, la doctrine morale, les habitudes pratiques ont fourni des indications. La méthode Ogino et surtout « l'étreinte réservée » ont longuement retenu l'attention ; les insuffisances de la première ont été constatées ; quant à la seconde, une note discrètement jointe au volume déjà imprimé mentionne « la décision de l'autorité supérieure » (entendez du St-Office) qui a récemment atteint les ouvrages de M. P. Chanson [1].

La diversité des points de vue envisagés et même des opinions émises montre bien la complexité des questions soulevées et la nécessité de les étudier. Elle risquerait de laisser dans l'esprit du lecteur une impression confuse. La conclusion, rédigée par M. le chan. Viollet, bien que très brève (6 p.) rétablit fort à propos et en termes heureux l'équilibre doctrinal en rappelant les principes essentiels. Il convient d'en citer quelques lignes.

« Nous tenons pour illusoires et dangereusement équivoques les tentatives de ceux qui, sans pécher contre la vie, renchérissent sur les moyens de faire vibrer la sensibilité amoureuse, tout en affirmant qu'il n'y a là aucun risque de sensualité ou d'érotisme. On a beau faire : nul n'aura le pouvoir d'abolir le péché originel, qui jouera toujours là-contre... La direction des époux ne consistera pas *d'abord* à faire élire des recettes ingénieuses qui tourneraient la loi, mais à faire prendre conscience aux époux que leur *premier* devoir est de multiplier la vie, de hausser leurs âmes et celles de leurs enfants, et non pas d'apaiser leurs corps. Autrefois on avait soin de distraire la pensée des époux des réalités de la chair ; et c'était un excès, car il est vrai que l'amour physique a un rôle normal. A présent, par un excès inverse, on tend trop à braquer le champ de conscience des époux sur les questions charnelles. Un juste point d'équilibre est difficile à trouver. Il le faut cependant. Ne méprisons pas la chair, ne l'idolâtrons pas non plus. Le sacrement la purifie. Il appartient à la générosité [qui se puise dans l'amour de Dieu, comme l'explique l'auteur un peu auparavant] de la maintenir assainie et docile. » Le prêtre, « *en moraliste*, doit être attentif aux déterminations objectives et repérer exactement la ligne de démarcation entre le permis et le défendu. Mais *en apôtre* il doit pousser les âmes dans les voies de la perfection spirituelle, il doit les amener à une identification toujours plus parfaite avec le seul Maître et Sauveur Jésus-Christ. Nous serons sûrs, de la sorte, de n'avoir laissé entamer notre christianisme par aucun naturalisme » (p. 339-340 ; c'est nous qui soulignons).

Ceux de nos confrères qui sont spécialisés dans l'étude des questions familiales auront beaucoup à prendre, dans ce livre, pour leur documentation. Mais tous les pasteurs d'âmes et tous les confesseurs rencontrent dans leur ministère des époux qui attendent d'eux la lumière. Plus leur apostolat, par la parole ou par la plume, s'inspirera des conseils de M. Viollet, plus il sera surnaturellement efficace, étant conforme aux exigences de l'Eglise et aux convenances de leur vocation.

---

[1] La *Semaine religieuse* de Paris, du 30 septembre 1950, a publié le communiqué suivant :

Par lettre datée du 12 août 1950, la S. C. du Saint-Office nous a informés que les ouvrages de M. Paul Chanson : *L'art d'aimer* (Paris, 1950) et *Art d'aimer et continence conjugale*, avec post-face du P. H.-M. Feret, *Art d'aimer et vie spirituelle chrétienne* (Paris, 1950) devaient être retirés du commerce et qu'aucune nouvelle édition ou traduction ne devait être autorisée en raison de « l'orientation générale et des conseils particuliers » que donnent ces ouvrages.

Nous en avons avisé les auteurs et, à la demande de la S. Congrégation, nous en informons, par ce communiqué, les fidèles.

Maurice Feltin.
archevêque de Paris.